学术专论

# 青年戴震：十八世纪中国士人社会的“局外人”与儒学的新动向

胡明辉 著　董建中 译

［摘要］本文从文化史的视角，分析青年戴震的经学方法论的形成。首先探讨商人与科考的大背景，说明戴震的边缘性格。戴震采取了极不寻常的字书方法，掌握了解读经典的原创方法。青年戴震于十年之间（1740—1750）发展出了一套字词学，专门的经学知识方法论，以及对于经典研究的整体评价的系统，并将其总结于《与是仲明论学书》中。本文对这一关键文本进行双向历史解读：读者是镜的历史脉络分析以及作者戴震的方法论系统分析。结论强调戴震方法论的客观性已超越其时代，并反思检讨了青年戴震学术形成的几种诠释。

［关键词］戴震　十八世纪　经学方法论
［中图分类号］K249　［文献标识码］A　［文章编号］1002－8587（2010）－03－0034－17

**Young Dai Zhen as An Outsider of Polite Society of Eighteen-century China**

In this paper I reconsider young Dai Zhen as outsider of Eighteenth-century China and provide a revisionist account for the dynamics of mid-Qing Confucianism. The first section, “Merchant and Examination”, introduces the avenues of social mobility for Huizhou merchants in the system of elementary education and civil service examinations. Dai Zhen was cast as an outsider to this largely exclusive system and appeared to be incapable of succeeding in it. In the second section, “Overcoming Classical Literacy”, I describe how Dai Zhen chose to pursue, against overwhelming odds, elites status and knowledge, and how he acquired classical literacy by his own efforts. In the third section, “Engaging Literati Sociability”, I describe in detail the politics and sociability of Shi Jing (1693-1769), who embodied a residual form of Ming dynasty Donglin Activism. Here I will show how Dai Zhen attempted to take part in the unpredictable dynamics of sociability among members of the national elite. In the forth and final section, “Technical Methodology for Classical Studies”, I identify the intellectual proposal that emerged from Dai Zhen´s engagement with Shi Jing. The proposal, embodied in this epistolary document, proves to be the key for understanding what had propelled Dai Zhen to this point in 1750 and what he would continue pursue afterwards.

## 绪言

在许多朋友看来，戴震的异禀与生俱来。一则他儿时的故事就描述了他的天赋。在这则故事中，戴震的天赋挑战了以宋明理学为主导的正统学术。故事是关于戴震和他老师间的对话，时间是在 1732 年，当时戴震还是个 8 岁

［收稿日期］2010－03－20
［作者简介］胡明辉（1966—），男，美国圣塔克鲁兹加州大学历史系助理教授；董建中（1971—），男，中国人民大学清史研究所副教授，北京 100872

的孩子，老师正在讲解“四书”之一的《大学》，理所当然地援引朱熹的注解，但戴震不但没有接受，反而质疑朱注的真实与权威：

> （戴震）问塾师：“此何以知为孔子之言而曾子述之？又何以知为曾子之意而门人记之？”师应之曰：“此朱文公所说。”即问：“朱文公何时人？”曰：“宋朝人。”“孔子、曾子何时人？”曰：“周朝人。”“周朝、宋朝相去几何时矣？”曰：“几二千年矣。”“然则朱文公何以知然？”师无以应，曰：“此非常儿也。”①

朱熹所改订的《今本大学》主要是为了说明他建立的义理系统，但当时即引发了争议。明朝初年的数位皇帝自称为程朱理学的继承者，并将程朱理学推向正统的地位，将其定位为科考的主流。但学者对朱熹改本的争议，持续进行。到1732年，尽管朱熹的《今本大学》依然是科举考试的“标准”，但自从王阳明（1472—1529）“发现《大学》古本”以来，朱熹改本就受到更大的冲击与质疑。不仅是朱熹改本，连《大学》自身地位亦日益动摇，越来越多的学者挑战其真实性和合法性。②戴震可能不无得意地告诉好友，他早已具备对经典内容的一种敏锐直觉以及清晰的解读能力，而这与当时质疑朱熹改本的学风，不谋而合。

史家们从这则故事中看到了戴震思想和学术的渊源，它也预兆了戴震将给十八世纪中国学术带来的基调和新方向。③鉴于此中蕴含的深意，我们应当对这一故事本身，以及戴震在因其原创学术而成名后叙述它的动机详加考察。很显然，这则故事意欲说明这是戴震非凡天赋的第一次展露。然而，不论是否有意为之，这一故事掩盖了戴震思想形成的真实历程。这历程需要从戴震所处的社会及学术脉络来理解：一是他作为商人子弟的低下社会地位，二是他所能得到的中国十八世纪中叶新的学术资源，这两个面向交互相关且同等重要。正因上述故事的传布与广为人知，掩盖了戴震可能会走的许多其他道路，如同数以百万计、试图出人头地的士人，因各种各样的原因最终默默无闻。该故事也模糊了他所确切经历的过程——从一位默默无名的士人，声名鹊起，成为一位知名的考证学者。笔者将通过分析戴震儿童和青少年时期的重要转折，以纠正这一“天才轶事”④所带来的曲解。在这些重要的转折中，他的品格正在形成，而最终的学术思想目标尚未成型。

1740至1750这十年是戴震思想学术品格的形成期。其时，戴震16至26岁。最初是自学，随即掌握了相当精深的经学知识，希望能填平士绅和商人身份间的沟壑，并最终决心从他那时代能得到的古代文献中以求“闻道”。到1750年，从解读经文的学习过程里，戴震已发展出了自己独特的字词学以及方法论，并提出了崭新的经学知识认识论。

## 一、商人和科考

戴震的家乡徽州府，位于长江下游西南边缘，这一地区与相邻地区相隔绝。⑤这是一个灾祸易发、多山、长久以来人口稠密的农耕丘陵地区。史家哈里特·朱恩多弗对徽州府所属五县1544至1800年间的旱涝材料做了分析，揭示了各个县，尤其是戴震的家乡休宁县，⑥周期性遭受旱涝灾害的严重程度。根据朱恩多弗的研究，在徽州，商人所占总人口的比例在这一时期（1544—1800）特别高，这些商人从事短途或长途贸易。⑦明清时期，徽商无处不在，在数个富庶地区颇有势力。随着徽商地位上升，徽州府在清代中国，以造就有商人背景的杰出学者而闻名。⑧

戴震就是一位这样的学者，但戴震并非出身于富裕的职业商人之家，这使他的处境相当艰难：一个出身低下的商人子弟如何能够跨越几乎难以逾越的双层教育体制，一层是精英（士绅成员和职业商人）教育，而另一层是较为低等的阶层（农、工和兼职商人）教育。关于戴震儿童和青少年时代不多的材料为解答此问题提供了一些线索。在大多数情况下，只有受尊重和富有的家庭能够支付得起上层教育，旨在传授经典。史家罗友枝已证明，各种义学、社学和小规模的族学，主要为下层阶级的孩子提供基础教育，这包括两千左右汉字的读写以及基本的算术。这些学校有时提供支离破碎的经典教育——“四书五经”以及科举

文章的写作。[9]通常，这些学校提供做生意的基本知识和手艺培训，而不教孩子们如何参加科举考试。所以这些学校提供的片断经典教育之间差别很大，完全没有标准。相对而言，在两岁到五岁，士人、官僚和富有商人家的男孩开始在家学习读写。家庭成员（通常是母亲）给予男孩和女孩非正式的指导。因此，贫穷家庭的孩子在校学习的基本读写，精英阶层的孩子在家里就可学得。在记住了两千左右汉字后，精英家庭的男孩开始读四书以及五经中的一种（1786 年以前情况如此；此后所有的这些经典都要记诵）。女孩通常不再进行严格的经典教育，当然也有一些著名的例外情况。在大量地记诵这些经文后，这些男孩在成年之前需要学习如何写作科举文章。[10]

戴震并不来自这样的精英家庭。8 岁时，他进入了一所为下层孩子开办的社学。戴震在回忆自己年轻时，没有告诉我们他上的具体是哪所学校，坐落何处。但是我们能够想象出，这是为下层商人子弟开办的一所普通社学。戴震年谱编纂者段玉裁（1735—1815），除上述戴震的天才轶事外，简略地记述了戴震儿时情况。据这一记述，戴震进步飞速，很快就掌握了基本识读能力，认识两千基本汉字。[11]在一个稍有不同的记述中，戴震后来告诉段玉裁，他能够背诵大部分的经文及对它们的注文，但记不住后世学者对于注文进行解释的疏文。[12]段玉裁可能不想突出戴震这一记忆上的缺陷。然而，戴震同时代的两位同乡也同样不具备这种能力：汪梧凤（1726—1772）和程瑶田（1725—1814）。程瑶田记性之差，远近闻名：他读书百遍以上，依然不能记诵。[13]对于那些高高在上但需要大量死记硬背的经学课程，他们都有一种疏离感。

社学的经费筹措，从十六世纪时官府包办慢慢演进到戴震所生活时期的官府和地方精英进行合作。史家梁其姿认为，十六世纪的大多数社学是由明朝官府建立并资助的。在十八世纪，义学数量大增，它们与社学的作用类同，在江南是由地方精英资助（占百分之六十，清朝官府资助占百分之四十）。[14]学校中所有孩子都依据记诵教育法进行教育，这也是考察孩子禀赋的关键。[15]梁其姿细致区分了清代的社学和义学，指出社学和义学提供的基础教育由官府与地方精英共同管理。与十六世纪相比，在十八世纪提供基础教育的社学和义学数量急剧增加，这一点对于下层绅商的教育普及，意义重大。[16]而且，梁其姿强调了一个重要的发展：曾经是帮助同一宗族的富裕和贫穷学生的族学，到十八世纪已变成了一种几乎专为那些来自家族最有权力各房、天分较好的男孩所设立的机构。那些入学者，免费享有伙食、住所、书籍和文具，充分补贴了私家教学的不足，也增强了这些男孩参加科考的竞争力。[17]最后，最为昂贵和奢侈的科举备考方式是聘请一位私塾老师。许多著名学者都会谋求到北京或是江南的大户人家做西席。

简言之，十八世纪中国基础教育的双层体制包括：（1）社学和义学传授的基本识读技巧，以及（2）族学或私塾老师在家所提供的经学教育。一旦掌握经典识读、通过生员资格（科举制度中最低的功名）考试，那么，学子们就可以在构成科举制度一部分、由官府举办的县学或私人经办的书院，赢得一席之地，享有廪膳。书院由地方精英经办，作为他们的青年才俊培养机构。整体来说，几乎只有进入富家大族的族学和得到塾师教育的少数孩子，能够快速而有效地学习经典，成为科考竞争中最有利的一群人。

这些富家大族必须为社会地位以及全国性的科举中第而展开竞争。[18]史家孔飞力缕析了十八与十九世纪清代中国的两种精英主导形式——全国性和地方性的精英——以及两者间的割裂。全国性与地方性精英间差距日益扩大，这进一步逐渐重塑了他们学术和政治的未来发展进程。[19]全国性精英使用其经典教育的有利资源增强科举中第的竞争力，作为进入官僚体系、获取政治权力的一个跳板。这些全国性精英结成了一个紧密结合的网络，讨论那些与朝廷及帝制官僚体系最上层关心的学术议题。而地方性精英，从地域分布和社会交往看来，林林总总。他们由士绅、商人阶层或军人组成，这些人通过控制物质、社会和象征性资源，保持他们在地方社会的主导地位。[20]结果，来自大城市富家大族的全国性精英的政治发展与地方性精英的政治活动，差距越来越大，性质也

越来越不同。

考察享有帝国权力的士人的规模和构成，可以对全国性和地方性精英之间的政治差距做进一步的阐释。在清朝，约两百万学子参加每三年举行两次的县考。如果考中，就成为生员。艾尔曼估计，在十八世纪中叶，整个中国人口约三亿，而参加县考的两百万士子，仅有三万人（1.5%）能取得生员身份。第二级是乡试。自1570年代以降，乡试成为了决定性的考试，只有1%的生员中第，成为举人。[21]中举就有资格参加官僚任命，在全国各地做官，并可以有权利参加在京师进行的最高等的会试和殿试。从定义看，这些人是全国性的政治和学术精英成员。很显然，只有极少数的士人能够爬升进入这一群体。可见，大量的中低层士人从未获得政治权力，而那些跻身最高层的全国性精英成员，在学术上与政治上都能不断地再生产对他们有利的条件。[22]实际上，农民几乎永远没有机会透过科考获得上层身份。戴震在其人生初始阶段必须加以克服的，正是全国性精英成员和地方性精英组合的这一分离，甚至是隔绝。成功的机率对他而言似乎很渺茫。

## 二、掌握经典

戴震从低层的社学起步，决意提升自己社会地位。作为年轻后生，戴震歆慕精英的学识和身份。“闻道”的士人，当然是少数，很显然是青年戴震力所不及的。但戴震立愿要成为学者的证据，出现在1777年他去世不久前在写给段玉裁的信中。在信中，戴震强调将他立志“闻道”的时间定在1740年。[23]如果我们相信戴震的回忆，那么他在1740年已决意追求经学，求取功名，时年他16岁。“闻道”在儒学语汇里通常都指向超越科举功名，要闻圣人之道的崇高意义。戴震在1777年回顾他少年的起点时，已经历了七次会试的挫败，老年戴震所谓的闻道，肯定指向其超越意义。但16岁的他可能还不确切地了解科举功名与闻圣人之道的差异，但是他肯定明白学术成功会带来社会身份的变化，这是大多数出身商人家庭的青少年梦寐以求的。[24]

1740年戴震立志后，他的父亲带他做了趟生意，安排他来年的学徒事宜。徽商数百年生意的传统要求，一个男孩到了16岁，要走出徽州，学习如何经商。[25]戴震的父亲循此传统，在1741年将他带到现在的江西南丰县。当学徒可能帮助戴震认识到了商业非其所愿。在戴震的学徒生涯中，他在福建邵武县找到了在社学教授孩子的职业。[26]段玉裁所编戴震年谱记载，1741年学徒时，“经学益进”[27]。当学徒可能只是为了走过场。戴震的父亲可能还不肯定他应该选择哪条道路。戴震倾向追求经学、求取功名，肯定对他的父亲有吸引力，但应试科举的支出庞大，难以措置，也可能使戴震的父亲对戴震求取功名的未来，感到些许惨淡。

1741至1742年的学徒生涯使戴震决意追求经学、求取功名。现在他必须规划如何才能达此目标。路只有一条：掌握经典。掌握经典的途径有两种可能：或是上族学或经塾师指点，或依靠家族成员提供经典教育。但两种可能的途径戴震都走不通。无论其父、祖，还是曾祖都未曾有一官半职。[28]这也表明了（1）他的父、祖、曾祖都不是受过经典教育的学人，（2）戴震来自戴氏家族没有政治地位的一支，他不能依靠旁系亲属或姻亲来帮助实现他的目标。[29]而且，戴震这一支若非名望太低，要不就是太过自重矜持。总之，他们没有向戴氏家族其他更有权势的各房乞求照顾（这本是有势力各房间家族内部政治的惯常作法的一部分），或是从其他显耀的家族比如休宁的程氏和汪氏那里，乞求帮助。结果就是戴震没有资源上族学或请塾师，也不能从戴氏家族的成员那里学习经典。

戴震别无选择，只能通过自己寻找掌握经典的途径。[30]在科举考试的悠久历史中，自我摸索的人极少取得成功。少数成功者受人瞩目称颂，正是因为他们的稀有。许多年轻人来自比戴震家富有的徽商家庭，但都名落孙山，回到了他们家庭的生意场中。[31]他们转而致力于“治生”。治生在经典上的意义是指家庭营生，但在帝制晚期中国，治生意味着从事商业活动，从而牺牲追求学术功名。[32]尽管（或因为）谋生变得日益困难，但戴震执着于学术道路，证明了他的自信以及跻身社会上层的决心。

1748 年，戴震迎娶朱氏，据段玉裁记载，朱氏“攻苦食淡，以待舅姑，以事君子，米盐凌杂身任之，俾先生专一于学。”[33]朱氏目不认丁，这也证实了戴震低层商人的背景。朱氏的美德，在段玉裁看来，是忍受着物资生活的贫乏，支持丈夫的学术追求。当然，朱氏的美德与善于持家，并没有解决戴震养活家人的职责问题。他的父亲还需通过短途贸易以维持家庭生计。有赖于此，戴震方能继续投身于经典的学习。

掌握经典是科举中第的先决条件，也正是第一道、最难以逾越的障碍。戴震的朋友和仰慕者洪榜（1745—1780），提供了戴震是如何完成这一目标的有趣记述：

> 先生读书，每一字必求其义，塾师略举《传注》训解之，先生意每不释然。师不胜其烦，因取汉许叔重《说文解字》十五卷授之。先生大好其书，学之三年，尽得其节目。又取《尔雅》、《方言》及汉儒《笺注》之存于今者，搜求考究。一字之义，必贯群经、本六书以为定诂。[34]

戴震的方法的确非同一般。大多数孩子备考，首先是记诵“四书五经”，接下来才是理解它们。戴震反其道而行之，以旺盛的精力逐字地弄明白这些古代经文的玄妙意义。结果，他不仅达到了掌握经典的目标，而且采用的是一种高度原创性的解读经文的方法。任何明智的学者都不会建议一个 15 岁、才能不甚出众的人，以这种方法学习“四书五经”，就是因为科举中有关经典的考试不鼓励这种方法。一个成熟或上年岁的学者可能会在余生闲暇时探究这些古代字书，但没人会建议一个有抱负的年轻人，通过钻研有关古文字和经典的书籍，来识读经典。

这种钻研字书的取向，在人们看来肯定要失败。而且，它打乱了从学习经典到写作科举文章的固有顺序。除了掌握经典外，每个年轻人必须学会用公认文雅的八股体裁写作科举文章。科举文章的格调、固定的格式，只能通过长期耐心和勤奋的练习才能掌握。中等资质的年轻人要花费数年才能学会撰写典雅工整的科举文章。[35]洪榜描述了戴震从学习经典到撰写科举文章之路上的误入歧途：

> 先生家极贫，无以为业。至是始为科举文，究幽极眇……每有所作，意既奥曲，辞复超远，浅学读之茫如，或相与非笑之。[36]

戴震的字书取向，没能帮助他掌握撰写科举文章所需的那种文雅体裁。相反，这种取向将戴震带入“错误”方向，迫使他考察经文中每个字——而这些字在戴震生活时代极少出现在口语或写作中——并以经文互相参证来寻求对经典的正确解释。在戴震生活的时代，只有很少的学者走的是这种“错误方向”。[37]通过这一字书取向，戴震发现了同时代学者经学著述中的矛盾和错误。他乐于在自己的札记中强调自己研究所得的正确解释，而没有明确指出他所批评的人或作品，因此很难确认他试图批评的学术。而且，他的文章“质朴”，到处都引用经文中晦涩段落的用词解释。他继续以这种系统方法积累他的发现，汇集为《经考》。[38]如此的行文方式使得戴震的许多同学“读之茫如”，同时也使戴震极渴望找到知音。

戴震在《经考》中，不仅谨慎地辨伪群经进而追述经文的正确意义，而且大胆地探讨了数篇需要专业技术知识以及准确的量化分析的经文。例如，他年轻时所著《考工记图》就是一个精彩的实际操演。[39]另一个实例是他学术著述的起点《尔雅》。[40]作为字书的《尔雅》，同时也涉及了宫室建筑、器物、天地山水、虫鱼鸟兽的专门知识。1749 年他为《尔雅》研究札记写序，希望将来可以刊行：

> 余窃谓儒者治经，宜自《尔雅》始。取而读之，殚心于兹十年。……夫援《尔雅》以释《诗》、《书》，据《诗》、《书》以证《尔雅》，由是旁及先秦已上者，综核条贯，而又本之六书、音声，确然于故训之原，庶几可以通是学，余未之能也。偶有所记，惧过而旋忘，录之成袟，为题曰若干卷《尔雅文字考》，亦聊以自课而已。若考订得失，折衷前古，于《尔雅》万七百九十一言，合之群经传记，靡所扞格，姑俟诸异日。[41]

这种语源学和语音学的研究，无论如何对于写作科举文章以及时务策没有帮助，然而戴

震依然故我。1749 年戴震未能通过最低等的县考，是不会有人惊讶的。[42]已在上一年结婚的戴震，这时感到压力日增。他同时代的许多人都已通过了县考。例如著名的学者翁方纲（1733—1818），他声望的获致，部分是因为 1744 年他 10 岁时就成为了生员，这极为少见。[43]尽管戴震取得科名（于 1751 年）并不特别晚，但最初的失败肯定增添了他的焦虑。

戴震渴望进入社会上层，他大胆且多少有些不知深浅地进入一个未知领域。他不是徽州唯一进入科考激烈竞争的商人子弟，但他却是极为特殊的一位。戴震学术生涯的初始阶段的特殊性，并不因为引入“天才轶事”而变得更为人所理解，尽管这种“天才轶事”是戴震论及自我的首选作法。更确切地说，他的选择，反映的是他被迫要应对的社会和文化的境况。他设法以一种非正统的方法，克服最困难的改变身份的障碍——经典的学习。而且，戴震可能生而具有数学和语言的禀赋，这使他进行类型分析，擅长从分散、却是具体的材料中，归纳出量化和定性的类型。他从文字入手掌握经典的非传统方法，在他的经学研究中产生出了一种归纳推理。在天算，尤其是球面三角学的著述中，戴震显然使用了归纳法。[44]然而，当进行科举文章写作时，这一种非常规的作法，令戴震付出了惨重的代价。

## 三、东林讲学及《与是仲明论学书》

1750 年，戴震对于经文的非传统研究已有十年，这一年他在徽州与著名的道学家是镜（1693—1769）有着短暂的会面。[45]该年是镜 57 岁，正处在生涯巅峰，他前往徽州，游览许多文人骚客称颂不已的黄山。而戴震是个 26 岁的小人物，他从未游历过江南的大城市也从未到过京城。他称，与是镜会晤并与这位“名贤”有短暂的交往是自己的“幸事”。[46]他们的地位无疑相差悬殊。戴震能与是镜交往，表明当时士人之间交游，对于身份差异的弹性及容忍度相当大，否则这种会面不会发生。在他们的短暂会面中，是镜一开始就对戴震的经文研究著述《经考》显出相当大的兴趣。对此，戴震却表示不敢以之示人，因他人可能会“闻之而惊顾狂惑”。[47]戴震间接地暗示，徽州许多学者不及他的水平，并对是镜的平等相待表示感激。会面后，戴震将他有关《诗经》研究中的辨郑、卫之音一条，呈给是镜。是镜读后，向戴震索要整个《诗经》研究的文稿（即《诗补传》）。戴震婉言谢绝，在致是镜的信中概述了他解释经文的方法论以及他对于经典研究整体状况的评价，这封信便是《与是仲明论学书》。[48]

这一会面，从士人交往和学术发展的视角观察，为戴震作为科举考试经典科目的一个局外人长达十年的研究做了总结。戴震所结识的是镜，依然维持着一个思维定势，秉承明季出自东林书院的党社活动与积极的政治抗争的遗产。但从历史上看来，十八世纪却是正值东林式的党社活动将要走向灭绝之时。令人惊讶的是，以戴震为最杰出代表的考证学各个学派，在 1800 年以后与东林式的党社活动与士人积极的政治抗争的复兴有着密切联系。[49]对此，我们可以进行何种场境的解读呢？在戴震写给是镜的信中所披露的，仅仅是戴震学术的未来规划吗？难道戴震与是镜的短暂交往，暗示着十九世纪文人党社活动的重新复苏与积极的政治抗争的先声？抑或戴震学术方法论的客观性与东林式的党社活动具有互相兼容的一面？二十世纪的许多学者夸张地将戴震描写成了现代科学方法与社会解放思潮的先驱。[50]我们在解读《与是仲明论学书》的过程中，如何与前辈学者区别开来，并进一步深刻反省此文本的历史意义呢？

让我们从是镜说起。他出生在常州一个富裕、拥有广泛社会关系的家庭。常州是长江下游主要城市之一。是镜属于上层士绅家庭，在地方上有着根深蒂固的利益。他父亲迎娶的是前朝（明朝）一位大学士的孙女，[51]他的家庭因此与常州的政治网络密切联系。[52]1718 年，他参加了夹在常州和苏州中间的无锡县锡山学会的几次聚会。[53]之后是镜很快地转变，决定不再求取功名，将自己献身于讲学会并积极参与各种修身省过活动。是镜参加的锡山讲学会可以追溯直到明末一直都很兴盛的东林书院。[54]

东林书院由无锡人顾宪成（1550—1612）及同乡高攀龙（1562—1626）重建。它代表着有悠久历史、从宋至明书院发展的最高峰。士绅党社活动在十六世纪急剧高涨，表达政治上的不同意见，这源于大城市儒学书院的增多和商业力量的增强。十七世纪的东林党人在态度上明确地反对王阳明的道德哲学，在思想上企图回归程朱学的典范，但实际上又受到阳明学说的影响。东林人士代表着一种新兴政治抗争的道德哲学以及试图限制君主权力的士绅党社活动的一种汇流，经由科举制度己升至显要位置，能够对于明朝廷施加影响。然而，这些东林党人与由太监魏忠贤（1568—1627）为首、势力强大的朝廷集团发生了冲突。魏氏集团用残酷和恐怖手段击败东林党人。1627 年魏忠贤失宠后，他的集团土崩瓦解，建立在书院基础上的士人集团再度出现，声势浩大。例如，一个自称复社的团体承袭了东林党将道德哲学和士绅党社活动相融合的作法，成为了 1620 和 1630 年代最成功和有力量的政治异议组织。这种组织抗议在明朝于 1644 年覆亡之时戛然而止。[55]一些著名的明朝遗民，比如黄宗羲（1610—1695）和顾炎武（1613—1682），痛苦地看到了东林党社活动的结局，思索着专制君主政治的弊病以及应如何适当地加以限制。[56]十七世纪末和十八世纪初，有些东林党社活动与政治抗争的继承者组织了各种讲会，尤其是在他们的根据地无锡。锡山学会是其中之一，它要求成员坚定地秉承东林传统。是镜在 1718 年加入锡山学会，投身于东林遗产。

学术史家钱穆将东林书院的学术遗产作为清朝初年所有思潮的分水岭。他特别指出了东林党人和王阳明的所谓“左翼”泰州学派（该学派在书院中也很盛行并被明廷公开抨击）间的差异。[57]在清初中国，东林继承者们大半拒绝王阳明的教义，认为其只是空洞的说教，继而转向各种实用和有实质性内容的学问。尽管影响逐渐衰落，然而他们继续在锡山、苏州和徽州活动。[58]东林党人重于日常躬行实践，而这继续成为锡山学会的主题。锡山学会的组织者顾培，提倡由东林先驱高攀龙所发明的静坐法，并一同实践讲会中其他重要的修身养性活动，比如记下善恶举止、或在暗室忏悔等的“省过活动”，吟颂《孝经》等，[59]传授给是镜。这些方法揭示出讲学会宗教性的一面，这在晚明中国的各种讲会中达到顶峰。[60]直到戴震的时代，这还在延续，只是成员越来越少。据是镜记述，各种讲会从乾隆元年（1736）开始衰败，彻底失去了它们政治上的锋芒。[61]这些讲会的成员禁止他们的追随者参加科举考试，这种作法将他们的组织置于悲惨的财务窘境。是镜也誓言不应试，以东林道德哲学的传人自居，他在长江下游游历，积极地参加数个讲学会的聚会。由于敏锐意识到了讲学会的衰落，是镜将自己重新包装为一个正统学者，在舜山书院为门生举办了一系列的讲说。同时，他开始改变其“圣学”的讲学方向，以响应当时得到清政府的全力支持的程朱理学。

1740 年，是镜道德上的惊人举动引起广泛关注。他的父亲于是年去世，为表现自己是真正的孝子，他采取了两种作法：（1）在邻近其父坟墓的山上建了一篷屋，居中服丧。根据官方丧服制度，官员通常服丧 27 个月。大多数士人可“在位服丧”或于舒适家居中符合这一要求。有些士人甚至在服丧期间到附近书院或在家中教书授徒。[62]是镜不止住在这一篷屋中服丧 27 个月（1740—1742），1742 年服丧完毕，他决定在篷屋中继续住下去 “有终生之志”。（2）是镜在小山顶的住处，令其弟子集合并住在山脚下社庙，督导他们，且前往附近的书院讲学。[63]

是镜后来名声大噪是因为工部尚书、内阁大学士陈世倌（1680—1758）[64]闻知他非同寻常的道德举动，开始与他通信。陈世倌因其身为钦差查勘河防失职，被乾隆皇帝申斥，此后不久，1744 年他请辞，返回位于今天浙江省北部的海宁老家。这无疑是陈世倌生涯的低谷。他请求休致，但乾隆皇帝不允。尽管年过七旬，他还是不情愿地回到朝廷，多次被年轻的乾隆皇帝羞辱。[65]在陈世倌从家乡返回北京的路途时，是镜送他一封信，提出了如何坚持修身养性以及如何避免被外界政治权力搅扰。[66]第二年（1745），陈世倌回信以示感谢。是镜回信道：

> 窃为先生计，非格君心和寮寀终不足以有为，非厚民生端士习断不足以图治。士风之所以不可问者，以徒取之以言而不取之以行，徒造之以无用之文而不造之以有用之学也。[67]

是镜在“有用之学”的幌子之下，提出修身养性方法及建议，以帮助陈世倌承受其所受政治羞辱。陈世倌乐其所闻，继续与是镜就“圣学和世政”问题交换书籍并进行长篇通信。与此同时，陈世倌的际遇更为糟糕。1749年，乾隆皇帝发布一道上谕褫夺其大学士之职，因为他“无参赞之能”。接着乾隆皇帝又发布一道上谕，指出陈世倌“多卑琐之节”，这指的是身为浙江人的陈世倌希冀在北方侵夺他人私财。[68]

1749 年的贪腐暂时终结了陈世倌的宦海生涯。在回原籍路上，他特意前去与是镜会面，并祭拜了是镜父亲的墓茔。在经过近六年的通信后，陈世倌感到，能与是镜见面是极高兴之事。[69]在这次会面后，在朝的数位高官向皇帝推荐应赏赐是镜功名，如此他就能效命于皇帝。1750 年是镜拒绝了他们的美意。[70]

这一举动又增加了是镜的知名度。是镜没有任何科举功名在身，现在开始凸显作为一个贤明隐者的形象、一个孝子的形象，以及经学家的学术形象。到 1750 年，如前所述，科举考试的压力剧增，竞争残酷。没有多少全国性的精英享有与当朝尚书、大学士进行书信来往的待遇。实际上，没有人会拒绝功名。不足为怪的是：有些不太出名的评论家不齿是镜的声誉。有的痛责他是小人；有的宣称他多有罪过。例如，阮葵生（1727—1789）称是镜：“诡诈诞妄人也，胸无点墨，好自矜饰，居之不疑。”[71]董潮（1729—1764）声称是镜的亲兄弟向知县告发是镜是窃贼，结果，他不得不从家出逃。根据董潮记载，是镜成了“所谓经明行修之儒，乃与淫恶不法之僧，并提而论”，在乡里名声极坏。[72]吴敬梓（1701—1754），也是位特异独行之人，写有著名的小说《儒林外史》，其中有一位怪诞的伪善者并有着可笑的名字权勿用（“全无用”谐音），许多人认为，该人的原型就是是镜。[73]戴震认识到了是镜“誉之所至，谤亦随之”的争议性，作为精英教育体系的局外人而言，戴震对此可能采取比较同情的立场。

戴震不仅认识到了晚明东林遗产，而且也意识到了是镜在 1750 年获致空前声望、与众不同的发展轨迹。史家高翔将戴震和同时代的袁枚（1716—1797）两人的观点进行过比较。袁枚是十八世纪中国最富盛名的作家和诗人，他也以将精英女性从儒家规范解放出来，纵情声色，不知改悔而闻名。高翔认为，戴震和袁枚都是倡导个性和肯定情欲之人。[74]因此，袁枚与是镜的交往，更能揭示出戴震与是镜的会面有启发意义。是镜第一次到南京随园拜访袁枚，是由两人共同的朋友引荐。是镜对袁枚及其园林印象深刻。他们友善相处，讨论着古代传说中明堂规制这一有争议的问题。是镜在写给袁枚的信中，很客气地指出：

> 盖《明堂位》，先儒多谓刘歆、扬雄辈伪撰，诬罔周公，以阿谀王莽。观其篇杂凑不伦，违礼逾制，全无忌惮可证。[75]

是镜基本上否定了《礼记》《明堂位》中“明堂即太庙”的说法。明堂若非太庙，明堂的存在及确切的规制便都成了问题。是镜继而写道：

> 但《孝经》谓“宗祀文王于明堂，以配上帝”，究未知其制何若。[76]

是镜笃信《孝经》，因此肯定明堂的存在，但也坦承不知道明堂规制为何。袁枚曾向程晋芳（1718—1784）请教过这个问题。此时正值清廷开三礼馆（1736），并于 1745 年十二月将《三礼义疏》全部完稿。但馆臣们随即发现了许多抵牾与错误。馆臣继续广泛地与各士人社群交换心得，讨论三礼的各种问题。直到 1754 年才刊竣《三礼义疏》定本。[77]明堂规制即为当时争论的问题之一。青年戴震当然无缘参与这些高层士人的讨论。但他很可能已经注意到了明堂规制的议题。戴震后来花费了很大精力研究明堂的确切规制，对于明堂的分析成为了他代表性成就之一。[78]

袁枚写给是镜的信，却尽是挖苦和批评。得知大学士陈世倌与是镜曾有长期书信往来，袁枚承认自己始而“惊”，继而“惑”。他从南京的住处写信给是镜：

> 名者，君子所乐受；而争者，君子之

所甚危也。然同乎人以得名，名难得而难败；异乎人以得名，名易得而易败。……今之人有庐墓者乎？有讲学者乎？而不应试者乎?[79]

袁枚并非要是镜做一个循规蹈矩之人，因为他本人就不是这样的人。但他试图向是镜表明，是镜的立场在政治上和学术上都站不住脚。而且，袁枚还指出是镜种种作为的内在矛盾。如果庐墓就表示了要追求一种出世的生活方式，那为什么是镜继续收徒，甚至是到处讲学？如果是镜以讲学作为入世方式（也就是说，从事东林党社活动与政治抗争），那么他就应该加入到乾隆皇帝“时王之制”，袁枚问道：“(是镜）而何以不应试为?”在这三种作法中，袁枚警告，讲学最危险，也最虚伪。袁枚在信的结尾予以告诫 “前代鸳湖、东林，无俚已甚；足下从而效之，过矣！”[80]

## 四、经学方法论

许多史家认为戴震在1750年写给是镜的《与是仲明论学书》，是戴震的学术规划的证明。这是戴震生平第一次系统地描述他的方法论和研究规划，因是写给一位有争议的道学家，他可能有些踌躇。戴震认识到这样的背景意义重大，因为他们的见面正好在戴震学习和研究经典十年之后，这也是他生平第一次与身为全国性精英一员的学者对话。青年戴震将自己定位为经学的评论者的高度，这讨论几乎必然要带入方法论与认识论的层次。在这一行动中，戴震保持着竞争姿态。这意味着，他的认识论，如果被认真考虑的话，将会全面修改经学的意义以及研究经文的方法。戴震心怀大志、冀望能直中鹄的，他希望达到的社会效果与是镜的动机作为无甚区别。

戴震在这封信的开头，讲述了他第一次见到所谓六经之一的情形：

仆自少时家贫，不获亲师，闻圣人之中有孔子者，定《六经》示后之人。求其一经，启而读之，茫然无觉。[81]

这种此前没有任何训练而一头扎入经文的作法，其结果令戴震既激动又困惑。对戴震年轻的心灵来说，经文具有众人所认可的神圣性，无可置疑。但其晦涩不明，无法解读，给戴震带来的极大震撼，驱使他强烈了解经典的好奇心以及后来对于经文锲而不舍的研究。继此震撼之后的是脑海里突然地灵光一现：

经之至者，道也；所以明道者，其词也；所以成词者，字也。由字以通其词，由词以通其道，必有渐。[82]

继此突然的领悟之后，戴震接着详细说明了解读经文的三个层次。这是对戴震过去十年热情且艰辛探讨经文的努力最有力的概括，同时也是戴震运用最新经学研究方法的展现。戴震批判地接受了顾炎武（1613—1682）和阎若璩（1636—1704）两位先驱之经学考据的研究成果。[83]更重要的是，戴震解读经文的三个层次乃是对顾炎武和阎若璩的考证方法论加以吸收归纳，并与老师江永（1681—1762）切磋琢磨数年的心得。[84]这封信是十八世纪中国思想发展史的枢纽，值得认真释读。

戴震解读经文的三个层次包括：字词学，专门的经学知识方法论，以及对于经典研究的整体评价。第一步，字词学，乍听起来可能很初级、乏味。戴震将经文中的每一个字都追溯至许慎的古文字字书《说文解字》，辨识以篆书开头每一个字。使用篆书是古代书写的特征：从周朝（公元前1122—公元前256年）的金文一直延用至秦代（公元前221—公元前206年）。戴震称，他花费了三年时间研究这一古文字字书，并弄明白了如何利用它去解读古代经书。在使用许慎的古文字字书后，戴震开始批评它，怀疑它在辑录古代中国所有词汇上，可能并不完备。为彻底考察古代一个字的所有可能含义，戴震从朋友处借来一套解释经文的正统权威汇编《十三经注疏》，刻苦钻研。在对经文注疏进行透彻研究后，戴震对十三经中每个字所有出现的情况进行比勘。他的结论是，只有以六书为基础考察一个字的字形，并比对该字在经文中出现的所有情况后，他才能确定该字的确切意思。

第二步，专门的经学知识方法论。这旨在解决他细致入微的字词学及校勘学所无法解决的问题。这些问题出现在天文、音韵、制度、舆地、算术、名物等之中。严格地说来，戴震的字词学与下列专门的经学知识方法论，都算

是一种归纳的逻辑。戴震从 1740 至 1750 年，整个十年都用在对这些专门领域进行学习与钻研。戴震所追寻的是统一的方法，而不是证据。他举出了六个实例来解释这些专门的经学方法论在释读经文上是不可或缺的。笔者将戴震所举各个例子的来源及原文列在左栏，右栏则是解释戴震认为的专门知识的理由。[85]

| 序号 | 经书资料来源 | 所要求的专门知识及其理由 |
|---|---|---|
| 1 | 《尚书·尧典》："乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授人时。" | 天算：<br>士人应该知道太阳、月亮和五大行星的运动及运行轨迹（那些肉眼可见的：木星、金星、土星、火星和水星）。 |
| 2 | 《诗经·周南》及《诗经·召南》："关关雎鸠，在河之洲。窈窕淑女，君子好逑。" | 音韵学：<br>士人应该知道古语每个字的发音，在现代的语言学称为古代汉语，避免将后来的及地方的发音当作古音。 |
| 3 | 三礼之一的《仪礼·士冠礼》 | 制度：<br>士人应该知道宫室规制、古代服饰、器具等，以便知道古代国家礼仪是如何正确执行的。 |
| 4 | 《尚书·禹贡》 | 地理：<br>士人应该知道古代政治中事件的具体发生地方以及诸种制度。 |
| 5 | 《周礼·考工记》 | 算术：<br>士人应该知晓几何和代数，以便正确计算中国古代礼仪所使的钟、战车车轮、弓箭、日晷等。 |
| 6 | 《诗经》 | 名物：<br>这是中国由来已久的认识上的传统：人们应该辨别出《诗经》中的"万物"。也就是，士人必须知道鸟、兽、虫、鱼、花、树。我们可以称此为"自然研究"。自然研究将会帮助我们理解动植物真实的外表和特征，故而准确地从它们的外表和特征解释诗句中的隐喻。 |

一方面，戴震提倡专门化和精确量化的学术研究，而另一方面，又提倡专门知识全面的融会贯通。第一步包括语源学和古文字学，第二步包括了天文、音韵、制度、舆地、数学和自然研究，应该视作工具性的统一归纳方法。[86]通过使用这些专门分析与统一归纳方法，人们可以对于古典世界有更为准确和完备的理解，虽然它与当时通行的认识与想像极大不同。尽管人们理所当然地认为，经文准确完美地描述古典世界，透过经文就可以认识到那一理想且遥远的过去，但大部分士人对古典世界具体的细节，却不甚了了。戴震发展出了他专门分析与统一归纳方法以重新建构古典世界的细节与次序。青年戴震的野心已经超越了文献学的范围。事实上，这些专门分析与统一归纳方法的使用，开启了一扇全新认识经典的窗户。

戴震研究方法的成立，有一个明确的前提，即经典世界真实、完美。因此作为描述经典世界各不同部分的经典知识，从整体看必定是相互契合。他的方法，不只是工具，而且是经典知识不可或缺的内在组成部分。没有了它们，经典知识将无法立足、不可能存在。

如果这些方法是经典知识的内在组成部分，那么，为什么过去那么多学者可以不需要它们？戴震认为，经文注疏的主流，错误地将这些方法排除在经典解释的历史之外。他从三个方面对此予以说明：音韵、天算和律吕。我们应当注意：戴震同时在这三个方面都有著述，并在后来刊印，例如：《考工记图》、《勾股割圆记》、《声类表》、《声韵考》等。虽然戴震的部分结论，遭到了他的弟子段玉裁和其他学者的批驳与修正，然而戴震强调的专门分析与统一归纳方法，才是其学术研究的中心。

为什么这么多学者不再使用音韵方法作为经典训诂的一部分？戴震的答案是，过去许多学者认为这是外来的，因此也就是下等的。戴震努力要证明，说它们是域外发明乃荒诞不

经，它们早就被中国人所发明。他认为经学大师郑玄（127—200）的信徒、北魏人孙炎，是语音学方法反语（后来称为反切）的发明者。这种方法是用两个其他的字来拼读一个汉字，用第一个字的声母，用第二个字的韵母。这一语音学方法成为了帝制中国诗韵讨论的基础。戴震认为，在这一语音学方法后来的发展过程中，佛教徒将此发明权窃归己有。他们宣称此方法源于西域（今天的内陆亚洲，约略包括印度北部），为了佛经从梵文到汉文的翻译，才传授给中国人。因受这些佛教徒蒙骗，学者们不再考察这一语音学方法的中国起源。所以，用语音分析经文，事实上是恢复古代中国的用法。[87]

天算的意义更为重大且急迫，因为这种欺骗和操纵出自耶稣会士，他们在戴震生活的时代仍有极大影响。戴震依据同样的历史逻辑，认为古代中国的圣人已经用日晷测天，用其影子的长度（勾）和高度（股），来计算出一天的特定时刻。以这两种测算命名的“勾股”包含了正三角的等比例运算及毕达哥拉斯定理。戴震认为周髀中的“勾股”加上后世发展出的“割圜”，最终能够演进成为耶稣会士传入的平面和球面三角学的胚芽。天算是经典知识的极重要部分，因为“天”在经文中经常出现且地位突出。为什么学者们没有将其作为经典知识内在组成部分进行学习呢？难道仅仅因为是难以掌握吗？戴震的答案再次指向了外国人的操纵。清廷在 1750 年时已广泛地使用耶稣会士传入的“三角八线”（即三角函数），传统古老的“勾股”与“割圜”在专业天算学者心中，似乎变成了一种落后的科学。[88]戴震认为，耶稣会士故意设法模糊平面和球面三角学在中国的起源以及随后发展出的天文历算。戴震提议，弥补的方法是寻觅经文注疏背后所需要的天算知识。在戴震看来，天算不是由外国传教士强行引入的，而是在中国有着悠久、连续历史的一门专门知识。[89]

作为数学和音乐交叉领域的“律吕”更能够说明这一点。为什么以前的学者无视律吕？律吕在远古和帝制中国的象征意义世界中有极为重大的政治意义。戴震将黄钟视为厘定中国古代十二律的“中音”——我们所称为的主音（该音调决定了音乐作品的基调）。一旦“中音（黄钟）”确定，其他十一个就可以通过计算一个个确定下来。戴震用以证明此的乐器，是由不同长度的竹管做成的笛子，可以产生不同声高。第一个竹管的标准长度“黄钟”决定后，设定了“中音”，所有其他的声高都可以因之确定，并可以进行演奏。[90]正如同音韵和天算的情况一样，律吕也被遗忘了太久。学者们不再明白声高如何计算、排列，从而也就不能解释经文。[91]学者们没有音韵、天算或是律吕等正确方法的训练，当他们阅读经文时所看到的联系，是根本不存在的。因之所提出的假设，也是没有事实根据的。[92]戴震不仅主张专门经学方法论的不可或缺，而且强烈地认为，这些方法论的起源，即便是外来的，也不应予以反对。在此戴震强调了方法论的中立性（甚至是客观性）。

在这封信的结尾，戴震给出了他对于经学研究的整体评价的标准。一个学者如何能知晓自己的研究或方法是否正确完备？戴震回答了他自己的设问，这须要有三种学术品质：（1）淹博；（2）识断；（3）精审。过去历史上杰出的学者是否能通过戴震自设的学术标准？戴震的回答是“从来没有”，这一狂妄回答足令人惊诧。[93]例如，宋代杰出史学家、博学的经学家郑樵（1104—1162），以及明代博学家杨慎（1488—1599），他们一生著述等身。然而，由戴震的标准评判，他们的淹博无可争辩，但他们学术的精审仍未达到尽善地步。有些学者，比如陆九渊（1139—1192）和王阳明，坚持通过顿悟直接求得大道，而无视学问。他们打出了“尊德性”的旗帜，以强调道德知觉先于知识认知。戴震反问，士人们难道能够在不知“善”为何物的情况下，盲目地修身养性吗！[94]这便是余英时所谓的智识主义。[95]但戴震的主张不止如此。青年戴震于 1750 年向是镜提出的学术规划，体系宏大，规模惊人。更令人震惊的是戴震研究古典文献的进路是对古典世界的全面性客观研究。这种呼之欲出的现代方法论，[96]对我们来说，是熟悉的。但对十八世纪中国士人社会来说，只能算是一个局外人的大胆主张。换一个角度来说，戴震从其方法论以及对经文的具体研究过

程里，营造了一个原创性、客观性的经典世界。在他自己看来，历史上尚无人达此一学术水平。

## 结语与反思

戴震知道每一个求取功名的士子都记住了经文的注疏，但却没有人质疑他们所记住的是什么。他也知道，每一得中科名的士子反复练习科举文章的写作，为的只是掌握能使考官满意的文体。戴震当然知道，当有人选择一条不同的道路以谋求成功时，这个人的学术与事业前途就会充满无法预知的困难与陷阱。他作为一个低层商人子弟的背景，他掌握经学的非传统之路，他与一位有争议的道学家交往，以及最重要的——他的学术规划，所有一切都很清楚地揭示出，与经学和科考主导身份地位的十八世纪中国上流社会比较，他是一个局外人。戴震也从他研究的许多历史人物，以及从同时代的是镜的例子中，清楚认识到，许多异常的举止有可能被人忽视或遭人唾弃。但他终其一生对闻道的追求以及对其方法论的自信从未改变。

余英时用“只知道一件大事的刺猬”来描写戴震处于当时一些考证专家之间的紧张心情。这个说法生动流畅，使用一种心理史学的研究（Psychohistorical study）分辨了当时刺猬与狐狸两种学术倾向性。[97]本文从文化史的视角重新检视青年戴震学术的成型，希望在余英时里程碑的研究上，开启下列三个思考的方向：

（1）余英时认为青年戴震“宗主程朱而排斥陆王”。笔者认为青年戴震应该不是顺着程朱的学术典范进行思考。戴震当然了解程朱在科考及学术的重要性。他也比较接近道问学的路线。从《与是仲明论学书》的规划看来，戴震在十年的摸索中，对于其方法论的设计，对闻道的追求，对经文的解读从来未曾顺着程朱的学术典范进行。[98]这当然也涉及了戴震大量学习耶稣会士的天文历算学的过程。但笔者已无法在此详述。[99]

（2）余英时认为戴震与当时一些考证专家之间的紧张关系主要源于戴震对义理系统的追求。[100]笔者同意这个观点。但需要补充的是，青年戴震的专门分析与统一归纳方法，在范围与深度上，都超越了当时所谓的考证或考据。戴震后来与钱大昕（1728—1804）、朱筠（1729—1781）、姚鼐（1731—1815）等大儒的紧张关系，可能不仅仅是潜在的义理与流行的考证之间的张力，而更有可能是戴震的方法论与其他学者方法论的竞争。这应该是《与是仲明论学书》给我们的重要启示。

（3）大部分的学者都忽略了作为青年戴震诉说对象的是镜。对《与是仲明论学书》的双向解读扩张了我们对于戴震学术位置的认识。青年戴震与老年是镜都是十八世纪中国士人社会的“局外人”。他们在时空中的交汇点显示了儒学在十八世纪中叶的多方向性与多重性。历史的吊诡在于：当时如日中天的是镜现在已成为历史中一员丑角，而当时默默无名的戴震现在已成为思想史上的巨人。他们当时的一封通信，已悄悄地脱离历史的束缚，摇身一变，成为学者们争相征引的一份知识宣言。

---

①杨应芹《东原年谱订补》，650页，见《戴震全书》第6册，合肥：黄山书社，1995年；洪榜《戴先生行状》，《戴东原先生全集》，页1b-2a，台北：大华书局重印本，1936年。艾尔曼《以他们自己的术语：科学在中国，1550-1900》（Elman，Benjamin. *On Their Own Terms*：*Science in China*，*1550-1900*. Cambridge，Mass.：Harvard University Press，2005.），258页；参见金安平、曼斯菲尔德·弗里曼，英译《孟子字义疏证》，（Ann-ping Chin and Mansfield Freeman，*Tai Chen on Mencius*：Explorations in Words and Meaning. New Haven：Yale University Press，1990.），1-2页。

②从朱熹改本的论争到王阳明的大学古本，对于《大学》确切意思及蕴意的争论不断进行着。对《大学》真伪的长期争议（从16世纪到18世纪）以及寻求此文的正确文本，参阅黄进兴《优入圣域：权力、信仰与正当性》，351-391页，台北：允晨文化出版社，1994年。刘勇《中晚明时期的讲学宗旨、大学文本与理学学说建构》，《中央研究院历史语言研究所集刊》，第80本第3分，2009年9月，403-450页。布鲁斯·腊斯克《无行的经学家：丰坊（1493-1566）及其伪作》（Bruce Rusk，“The Rogue Classicist：Feng Fang（1493-1566）and his Forgeries”. UCLA Dissertation，

2004)，282-361 页。

③例如，魏建功认为这一故事是明清时代多数年谱普遍存在的圣哲类型的不经之说；见《魏建功文集》，第 5 册，72 页，南京：江苏教育出版社，2001 年。清末著名的改革家梁启超（1873-1929)，被誉为现代戴震研究的奠基人，认为这一故事揭示了戴震在其童年已经体现出了“科学精神”，即有益的怀疑主义加以积极的方法论。见梁启超《清代学术概论》，56-57 页，台北：商务印书馆，1921 年。而艾尔曼将此故事视作戴震加入考证学的方法，使用历史语言学挑战朱熹的权威；见《以他们自己的术语》，258-259 页。

④可与约略同时代的康德对于天赋的认识相比较，这被下一代的浪漫主义者所采纳：“天赋是赋予艺术规律的（与生俱来的）特殊能力。它本身属于艺术家天生的一种创造力，也就是说，这种能力是大自然的一个组成。我们也可以这样表述它：天赋是天生的心智特征。大自然透过这种心智特征而赋予艺术规律。”由罗伯特·理查兹英译，见其《生活的浪漫认识：歌德时代的科学和哲学》（Robert Richards，*The Romantic Conception of Life*：*Science and Philosophy in the Age of Goethe*. Chicago：University of Chicago Press，2002.)，70 页，其中包含了天赋概念的浪漫式使用的充分讨论。天才的思想从康德时期直至我们的时代有着一个连续性。例如，见蒂亚·德诺拉《贝多芬和天才的建设：维也纳的音乐政治，1792-1803》（Tia DeNora，*Beethoven and the Construction of Genius*：*Musical Politics in Vienna 1792-1803*，Berkley：University of California Press，1995.)，5-9 页。菲力浦·R·希尔兹《路德维格·维特根斯坦作中的逻辑和原罪》(Philip R. Shields，*Logic and Sin in the Writings of Ludwig* Wittgenstein，Chicago：University of Chicago Press，1993.)，1-7 页；以及迈克尔·费希尔《自传体的声音（1，2，3）和马赛克式的记忆：现代（后现代）世界的实验性的束缚》，载《自传和后现代》(Michael Fisher，“Autobiographical Voices (1，2，3) and Mosaic Memory：Experimental Bondages in the (Post) modern World，” in Leigh Gilmore，Kathleen Ashley，and Gerald Peters (ed)，*Autobiography and Postmodernism*，Amherst：University of Massachusetts Press，1994.)，79-129 页。

⑤施坚雅描述了行政和经济“空间结构”一起如何界定一个地方体系，处于一个由经济所决定的地形学上的大区域。然而，这两个区域并不是依比例结合在一起的：“在 1890 年中国内地的十八省中，约有 39000 个经济中心地，其中仅有 1546 个是作为帝国行政治所”。见氏著《城市和地方体系层级》，载《帝制晚期中国的城市》，275-346 页。(G. William Skinner. “Cities and the Hierarchy of Local Systems，” *The City in Late Imperial China*，Stanford：Stanford University Press，1977.)

⑥哈里特·朱恩多弗《中国地方历史的变化和连续性：800-1800 年间徽州的发展》（Harriet Zurndorfer，*Change and Continuity in Chinese Local History*：*The Development of Huichou Prefecture 800 to 1800*. Leiden：E. J. Brill，1989.)，167-169 页。

⑦同上书，126-135 页。

⑧对于徽商的经典解释可以在以下著述中找到：何炳棣《扬州盐商：十八世纪中国商业资本主义研究》(“The Salt Merchants of Yang-chou：A Study of Commercial Capitalism in 18th Century China.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 17 (1954)：130-168.)；藤井宏《新安商人研究》，载（日本）《东方学报》，36 卷 1-4 期，1953-1954 年；傅衣凌《明清时代商人及商业资本》，3-88 页，北京：人民出版社，1956 年。1980 年以后，当学者可以利用徽州商业和法律文书，徽州研究迅速发展。见王振忠《徽州社会文化史探微》，312-445 页，上海：上海社会科学院出版社，2002 年。十八世界中国出现了一种区域性的学派，由徽州商人支持、赞助，二十世纪的学术界称之为“徽学”。关于徽州商人文化，见郭启涛《老牌剧目和商业家族：明清徽州大众文化的儒家转化》(Qitao Guo. *Ritual Opera and Mercantile Lineage*：*The Confucian Transformation of Popular Culture in Late Imperial Huizhou*. Stanford：Stanford University Press，2005.)，50-86 页。

⑨明清时期科举作文可以有许多不同的说法，更常用的是：制义、时文、八股文和制举文。这里我笼统用“科举文章（Examination essays)”一词来表示。

⑩宫崎市定《中国的科举》(Miyazaki Ichisada，*China's Examination Hell*：*The Civil Service Examinations of Imperial China*. Translated by Conrad Shirokauer. New York and Tokyo：Weatherhill，1976.)，18-38 页。罗友枝《清朝的教育和大众识字》(Evelyn Rawski，*Education and Popular Literacy in Ch'ing China*. Ann Arbor：University of Michigan Press，1979.)，24-53 页。艾尔曼《帝制晚期中国科举文化史》(Benjamin Elman，*A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*. Berkeley：University of California Press，2000.)，260-276 页；以及曼素恩《清中期的女子教育》，载《帝制晚期中国的教育和社会》，19-26 页。(Susan Mann，“The Education of Daughters in the Mid-Ch'ing Period，” *Education and Society in Late Imperial China*，Berkeley：University of California Press，1994.)

⑪《东原年谱订补》，650 页。

⑫同上书，651 页。

⑬许承尧等 《歙县志》，卷 7，页 7a，1937 年。

⑭梁其姿 《江南地区的初等教育》，载 《帝制晚期中国的教育和社会》，384-387 页（Angela Ki Che Leung，"Elementary Education in the Lower Yangtze Region," *Education and Society in Late Imperial China*，384-87.）。莎莎拉·施内芬德对明代社学提供进一步细致的讨论，参见氏著 《明代的社学与国家》，112-137 页。（Sarah Schneewind，*Community Schools and the State in Ming China*，Stanford：Stanford University Press，2006.）。

⑮同上书，393-396 页。进一步地讨论，见艾尔曼 《帝制晚期中国科举文化史》，260-276 页。

⑯伍思德、艾尔曼 《清代教育的发展》，载 《帝制晚期中国的教育和社会》，525-528 页（Alexander Woodside and Benjamin Elman，"The Expansion of Education in Ch´ing China," *Education and Society in Late Imperial China*，525-28.）。

⑰梁其姿 《江南地区的初等教育》，389-391 页。关于族学的生动描述，见曹雪芹 《石头记》（第 1 卷）（Cao Xueqin. *The Story of Stone*：Volume One The Golden Days. Translated by David Hawkes. Penguin Classics，1974.），202-228 页。

⑱岸本美绪近来对社会身份和流动性问题进行系统的探讨。见岸本美绪 《中国的身分制和社会秩序》，1-36 页。东京：东京大学大学院人文社会系研究会，2007 年。笔者发现她对于身份的讨论尤其对这一部分的讨论有用。见岸本美绪 《名刺的效用——明清时代士大夫的交际》，403-427 页。木村靖二、上田信编 《人与人的地域史》，东京：山川出版社，1997 年；以及《"老爷"和"相公"——从称呼看地方社会的阶层感觉》，125-172 页。山本英史编 《传统中国的地方社会》，东京：庆应义塾大学出版会，2000 年。

⑲孔飞力 《现代中国的起源》（Philip Kuhn，*The Origin of Modern Chinese State*. Stanford：Stanford University Press，2001.），2-8 页；艾尔曼 《帝制晚期中国科举文化史》125-172 页。

⑳周锡瑞、冉玫烁 《中国地方精英和统治模式》之"引 言"（Joseph Esherick and Mary Rankin，"Introduction," *Chinese Local Elites and Patterns of Dominance*. Berkeley：University of California Press，1990.）1-24 页。山田英史 《传统中国的地方社会》，1-9 页。

㉑宫崎市定 《中国的科举》，18-38 页；艾尔曼 《帝制晚期中国科举文化史》，143 页。

㉒何炳棣已提出，在中国明清时期几乎所有的区域都有着重要意义的向上流动性。见其 《明清社会史论》（Ping-ti Ho，*The Ladder of Success in Imperial China*. New York：Science Editions，1964.），168-254 页。孔飞力和艾尔曼通过检验向上流动的局限修证何炳棣的经典论述。

㉓戴震 《戴震全书》，第六册，541 页。戴震声称，他是在 17 岁（16 周岁）时下决心寻求"道"的。因此，我判定是 1740 年。

㉔同上书，第六册，440 页。正如戴震所写 "吾郡少平原旷野，依山为居，商贾东西行营于外，以就口食。然生民得山之气质，重矜气节，虽为贾者，咸近士风"。关于商人如何认可文人精神，见余英时 《中国近世宗教伦理与商人精神》，121-136 页，台北：联经出版社，1984 年。

㉕艾衲居士 《豆棚闲话》，67 页，上海：上海古籍出版社，1990 年。这一材料木下铁矢也曾引用，见 《戴震与皖派学术》，载 《东洋史研究》，45 卷第 3 期，519-542 页，1986 年 12 月。

㉖ 《东原年谱订补》，653 页。

㉗同上。

㉘王昶 《戴东原先生墓志铭》，《戴东原年谱》，页 1b，《戴东原先生全集》，台北：大华书局重印本，1936 年；洪榜 《戴先生行传》，《戴东原年谱》，页 1a，《戴东原先生全集》，台北，大华书局重印本，1936 年。

㉙戴震这支的衰败从 1754 年戴震卷入的一场财产纠纷的结局中可以推见。见卢文弨 《抱经堂文集》，259 页，北京：中华书局，1990 年。

㉚钱穆认为，戴震的研究方法与规划，全靠"冥搜暗索"。见 《中国近三百年学术史》，314 页。台北：商务书局，1937 年。

㉛重田德 《清代社会经济史》，294-308 页。东京：岩波书店，1975 年。

㉜余英时 《中国近世宗教伦理与商人精神》，97-104 页。

㉝段玉裁 《经韵楼集》，201 页，上海：上海古籍出版社，2008 年。

㉞洪榜 《戴先生行状》，《戴东原先生全集》，页 2a。很明显，这说明了戴震可以获得这些古代的字书。十七世纪上半叶（晚明），毛晋（1599-1659）发起了宋版古代字书 《说文解字》以及全部"十三经"的刊行。见叶德辉 《书林清话》，卷 7，页 16b-18b。叶德辉抱怨这些版本的 《说文解字》和"十三经"，质量低下，错讹很多。在十八世纪，朱筠（1728-1781）和孙星衍（1753-1818）都发起了更好版本的 《说文解字》的刊行。见孙星衍 《孙氏重刊宋版说文序》，页 3a。香港：太平书局，1966 年。

㉟不仅要花费时间，而且要进行专门的训练以期科举

文章的形式文雅，详见艾尔曼《帝制晚期中国科举制度文化史》，380-403 页。

㊱洪榜《戴先生行状》，《戴东原先生全集》，页 4b-5a。

㊲葛兆光《中国思想史》，第 2 卷，380-382、397-402 页，上海：复旦大学出版社，2001 年。

㊳余英时关于二十世纪《经考》文稿的发覆，依然是目前最精到的，见《论戴震与章学诚：清代中期学术史研究》，183-188 页，台北：东大图书股份有限公司，1996 年。

㊴近藤光男《清朝考据学研究》，271-299 页。东京：研文出版社，1987 年。笔者也将另专文讨论戴震的《考工记图》，修正近藤光男的诠释。

㊵梁启超谓"《尔雅》一类书之专门的研究，盖始于戴东原"。见梁启超《清代学者整理旧学之总成绩(一)》，288 页，《中国近三百年学术史　清代学术概论（合刊)》，台北：里仁书局，1995 年。

㊶戴震《戴震全书》，第 5 册，275-276 页。这一文章的年代，见《东原年谱订补》，659 页。

㊷程瑶田《五友记》，《通艺录》，页 5b。1803 年版，伯克莱加州大学东亚图书馆藏。

㊸艾尔曼《帝制晚期中国科举文化史》，287 页。

㊹笔者将另撰文专门讨论戴震的天文历算学。

㊺段玉裁错误地将这次会面定在 1757 年。钱穆纠正了这一错误，认为这一定是在 1753 年之前，但不肯定是在 1749 年还是 1750 年。见钱穆《中国近三百年学术史》，312-313 页。钱穆开列了两个选择，1749 年和 1750 年，根据的是张敬立编、金吴澜补注《舜山是仲明先生年谱》，是镜在 1749 年和 1750 年前去了徽州。杨应芹在《东原年谱订补》中认为钱穆是正确的，并认为会面是在 1750 年阴历五月。见《舜山是仲明先生年谱》，页 45b，《乾嘉名儒年谱》，第 2 册，483-496 页，北京图书馆出版社，2006 年。

㊻戴震《戴震全书》第 6 册，370 页。

㊼同上。

㊽几乎所有研究戴震或清代考证学的著作，皆引用《与是仲明论学书》的部分内容来证明清朝儒学的动向。但笔者尚未看到对此一关键性文本的历史分析。

㊾艾尔曼《帝制晚期中国的帝国政治和儒家社会：翰林院和东林书院》(Benjamin Elman, "Imperial Politics and Confucian Societies in Late Imperial Cihna: The Hanlin and Doglin Academies." Modern China 15. 4 (1989): 379-418.)，409-412 页。艾尔曼《经学、政治和宗族》(Benjamin Elman, *Classicism, Politics, and Kinship: the Ch'ang-chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 1990.)，275-317 页。

㊿二十世纪的戴震学建构者与批判者：章太炎(1868-1932)、康有为(1858-1927)、王国维(1877-1927)、刘师培(1884-1915)、梁启超(1873-1929)与胡适(1891-1962)。关于戴震学形成的讨论，参阅丘为君《戴震学的形成：知识论述在近代中国的诞生》，台北：联经出版公司，2004 年；郑吉雄关于刘师培的补充，《评丘为君〈戴震学的形成〉》，197-213 页。《台湾东亚文明研究学刊》，第 2 卷第 1 期，2005 年 6 月。日本学者最近对此问题的观察，参阅石井刚《为了不再以理杀人——清末民初时期"戴震之哲学"论再考》，273-337 页。奥崎裕司编《明清是一个怎样的时代：思想史论集》，东京：汲古书院，2006 年。

51大学士位于明代官僚机构的最顶端，其职责包括主持科举考试、皇家书籍的出版，与皇帝谈经论史，以及作为皇帝钦差的临时差遣。尽管他们在决策上的作用有限，但他们是皇帝极重要的顾问人员。见艾尔曼《帝制晚期中国的皇帝政策和儒家社会》，383-386 页。

52《是仲明先生传》，页 1a-1b。《乾嘉名儒年谱》，第 2 册，483-496 页。

53是镜与三个学会有关：澄江的克复会、锡山的复七会以及骥江的躬行会。见《是仲明先生传》，页 2a。

54《舜山是仲明先生年谱》，页 3b-4a。是镜跟随其父参加顾培锡山社，顾培是东林党的虔诚追随者。见钱穆《中国近三百年学术史》，20 页。

55东林党社活动和政治抗争的遗产一直是史学的关注问题，见小野和子《明季党社考——东林党和复社》，145-282 页。京都：同朋社出版，1996 年；约翰·达迪斯《中国的血与历史：东林党及其被镇压，1620-1627》(John Dardess, *Blood and History in China: The Donglin Faction and Its Repression, 1620-1627*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002)，31-149 页；艾尔曼《帝制晚期中国的帝国政治和儒家社会》，387-396 页。关于书院，见伍思德《国家、学者和正统：清朝的书院，1736-1839 年》，载《帝制晚期中国的正统》，158-184 页(Alexander Woodside, "State, Scholars, and Orthodoxy: The Ch'ing Academies, 1736-1839," *Orthodoxy in Late Imperial China*, edited by Kwang-ching Liu. Berkeley: University of California Press, 1990, pp. 158-84)。关于东林对于佛教的拒斥，见卜正民《为权力祈祷：佛教与晚明士社会的形成》(Timothy Brook, *Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China*. Cambridge, Mass.: The Harvard University Press, 1993.)，74-88 页。

56这一立场的精彩阐释是黄宗羲的《明夷待访录》，收录《黄宗羲全集》，第 1 册，1-47 页。对于背景的分析，见司徒琳《历史背景下的黄宗羲：其主要著述

的再评价》(Lynn Struve, "Huang Zongxi in Context: A Reappraisal of His Major Writings," *Journal of Asian Studies* 47, no. 3 (1988): 474-502.), 475-479 页。顾炎武是戴震灵感的一个重要来源。裴德生关于顾炎武详尽的传记,见氏著《顾炎武生平(1613-1682)》(Willard Peterson "The Life of Ku Yen-wu (1613-1682)" *Harvard Journal of Asiatic Studies*, part 1, 28 (1968): 114-156; part 2, 29 (1969): 201-247.)。

㊲钱穆《中国近三百年学术史》,7-21 页。

㊳刘师培著、邬国义、吴修艺编校《刘师培史学论著选集》,396-397 页,上海:上海古籍出版社,2006 年。

㊴关于晚明省过会的研究,参阅王汎森《明末清初的人谱与省过会》,《中央研究院历史语言研究所集刊》63 期 3 本(1993 年):679-712 页。吕妙芬讨论晚明诵念《孝经》的仪式省行为,例如"吕维祺因着对《孝经》神通性的信念与对文昌帝君的信仰,每日虔敬诵读经文;或杨起元的《诵孝经观》以观想修持的方式,引导自己体悟本心与天道,及圣贤传承的历史文化使命;或许三礼把诵念《孝经》汇入整个告天的仪式中,以落实他希圣达天之学,这些实践者都通过诵念《孝经》的仪式性行为,从事着心性修养的工夫。"参见氏著《孝治天下:〈孝经〉与近世中国的政治与文化》,155-184 页。台北:中央研究院近代史研究所与联经出版社,近期出版。

㊵黄进兴《优入圣域》,217-311 页;吕妙芬《阳明学士人社群》,317-368 页。台北:中央研究院近代史研究所,2003 年。

㊶《舜山是仲明先生年谱》,页 24b-25a。

㊷士人的服丧制度,于乾隆初年起了变化。帝国官僚的用人需求与士人服丧制度起了冲突,乾隆废除了"在位服丧"的制度。官方的服丧政策、经文中的服丧规定以及实际的执行应该加以区别。详述见诺尔曼·库奇《帝制晚期中国的服丧:孝道与国家》(Norman Kutcher, *Mourning in Late Imperial China: Filial Piety and the State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.), 120-189 页。吕妙芬对清初服丧政策与孝治天下意识形态的联系,提出了更细致的讨论,参见氏著《孝治天下》187-213 页。考证古礼在此历史脉络里有重要的现实与政治意义。参考张寿安对叔嫂有服无服的讨论,见氏著《十八世纪礼学考证的思想活力:礼教考证与礼秩重省》337-398 页。台北:中研院近代史研究所,2001 年。

㊸《舜山是仲明先生年谱》,页 29a-31b。

㊹清代的中央政府,内阁是位于行政等级的顶端、常设的政府机构。汉人、满人 5-7 人,被封为大学士,同时兼六部的尚书。见贺凯《中国古代官名辞典》(Charles Hucker, *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*. Stanford: Stanford University Press: 1985.), 85-86 页。陈世倌日益仕途不得意是乾隆皇帝 1735-1738 年加强其过渡班子的结果。详见白彬菊《君主与大臣:清中期的军机处,1723-1820 年》(Beatrice Bartlett, *Monarchs and Ministers: the Grand Council in Mid-Ch'ing China, 1723-1820*. Berkeley: University of California Press, 1991.), 137-201 页。

㊺《清高宗实录》,第 11 册,第 208 卷,页 12b。

㊻《舜山是仲明先生年谱》,页 32a。

㊼同上书,页 33a。

㊽《清史列传》,第 16 册,页 2b-3a。

㊾《舜山是仲明先生年谱》,页 32a-43b。

㊿《清史列传》,第 16 册,页 44b-45a。这些官员包括黄永年(1699-1751)、尹会一(1691-1748)、高斌(1683-1755)、顾琮(1685-1755)和秦蕙田(1702-1764)。

71 阮葵生《茶余客话》,60 页。《丛书集成初编》本,上海:商务印书馆,1936 年,第 2826 册。

72 董潮《东皋杂钞》,22 页。《丛书集成初编》本,上海:商务印书馆,1936 年,第 2963 册。

73 1860 年代的江瀚依然强调是镜乃权勿用的原型。见江瀚《石翁山房札记》,卷 9,页 8b;见《长汀江先生著书五种》,第七册。1864 年版,太原刊行,伯克莱加州大学东亚图书馆藏。对此的详论,见何泽瀚《儒林外史人物本事考略》,1-14 页,上海:古典文学出版社,1957 年。关于吴敬梓的特异独行,见程晋芳《勉行堂文集》,卷六,嘉庆庚辰刻本。

74 高翔《近代的初曙:18 世纪中国观念变迁和社会发展》,94-161 页,北京:社会科学文献出版社,2000 年。其中,袁枚关于妇女著述的看法,见曼素恩《缀珍录》(Susan Mann, *Precious Records: Women in China's Long Eighteenth Century*. Stanford: Stanford University Press, 1997.), 83-117 页。

75 袁枚《袁枚全集》,第 6 册,319-320 页,南京:江苏古籍出版社,1993 年。

76 同上。

77 林存阳《三礼馆:清代学术与政治互动的链环》,30-62 页。北京:社会科学文献出版社,2008 年。张寿安《十八世纪礼学考证的思想活力》,55-61 页。

78 戴震《戴震全书》,第 6 册,251-252 页。

79 袁枚《袁枚全集》,第 2 册,252 页。

80 同上书,253 页。

81 戴震《戴震全书》,第 6 册,370 页。参见木下铁矢《戴震与皖派学术》,528 页,载《东洋史研究》,45 卷 3 期:519-542 页,1986 年 12 月。

82 戴震《戴震全书》,第 6 册,370 页。

⑧③据笔者统计，戴震在《经考》与《经考附录》里，征引顾炎武69次，阎若璩87次。可与这两位相提并论的只有宋代学者王应麟（1223-1296），73次。朱熹46次，当然算是重点人物，但并不非常突出。

⑧④关于这一戴震方法论的评价，见汪晖《现代中国思想的兴起》，417-418页，北京：三联书店，2004年；艾尔曼《从理学到朴学》，29-34页。关于江永与戴震的师友关系，参阅蔡锦芳《戴震生平与作品考论》，3-27页。桂林：广西师范大学出版社，2006年。

⑧⑤戴震《戴震全书》，第6册，371页。根据蔡锦芳的比勘，王昶《湖海文传》中亦载《与是仲明论学书》一篇。《湖海文传》本多出许多细节，进一步显示了青年戴震爱好接触的经籍。其中多出一段有关使用天文历算解读经文的说明："不综古今推步之长，则如《夏书》之'辰不集于房'，鲁太史引以为正阳之月孟夏，东晋古文《尚书》系之季秋，肇位四海；《小雅十月之交》，郑康成以为周正十月，刘原甫以为夏正十月；《春秋传》两记日南至，历代史志载步算家上考，曲合其一而卒违其一，儒者何以识古书之真伪，辩笺解之得失，决鲁节朔之当否？"戴震这个实例比其他六个实例更令人"闻之而惊顾狂惑"，他基本上使用科学知识来判断经文真伪。蔡锦芳《戴震生平与作品考论》，274页。

⑧⑥戴震《戴震全书》，第6册，371页。

⑧⑦同上。关于音韵学的讨论，参见艾尔曼《从价值到事实》（Benjamin Elman，"From Value to Fact：The Emergence of Phonology as a Precise Discipline in Late Imperial China." *Journal of the American Oriental Society* 102. 3（Jul. -Oct.，1982）：493-500.），498-500页。

⑧⑧同上。关于1680年前的三角学原型的使用，见席文《授时历：1280年中国天文学的改革》（Granting the Seasons：*The Chinese Astronomical Reform of 1280*，*With a Study of Its Many Dimensions and an Annotated Translation of Its Records*. New York：Springer，2009.），66-67页。

⑧⑨日本学者率先认识到了戴震融汇了经学研究和天算，他们是：薮内清《戴震的历算学》，27-34页，载薮内清、吉田光邦编《明清时俄的科学技术史》；川原秀城《戴震与西洋历算学》，载（日本）《中国思想史研究》，1989年12期，1-35页。

⑨⓪关于古代音乐构成的基本解释，见赵梅伯《黄钟：中国音乐史概要》（Chao Mei-pa，*The Yellow Bell*：*A Brief Sketch of The History of Chinese Music*. Baldwin：Barberry Hill，1934.），13-25页。

⑨①戴震《戴震全书》，第6册，371页。

⑨②同上。

⑨③这对后来戴震"盛诋宋儒"埋下了伏笔。青年戴震，目空一切，以其方法论的高度批判了所有前辈学者。后来集中火力批判宋儒，大概是因为他成名之后充分体会到程朱理学的主流地位。戴震必须先清算了这个庞然大物，才能继续展开他的方法论。

⑨④戴震《戴震全书》，第6册，371页。

⑨⑤余英时讨论儒家智识主义的兴起，见《论戴震与章学诚》，19-36页。

⑨⑥山井湧已指出，戴震的气一元论哲学具有中国思想史上少见的理论的分析力及体系的构成力。戴震哲学亦具有客观主义的特色。见氏著《明清思想史讲究》，361-377页。东京：东京大学出版会，1980年。

⑨⑦余英时讨论戴震与清代考证学风，《论戴震与章学诚》，95-150页。山口久和从章学诚对戴震的批判来讨论余英时的论点，非常有趣。参见氏著《章学诚的知识论：以考证学批判为中心》，12-13页及第五章。东京：创文社，1998年。

⑨⑧余英时讨论戴震的早期学术路向，《论戴震与章学诚》，191-210页。余英时引用《经考》中的许多实例来说明戴震早期宗主程朱。但他很少引用《经考》中天文、音韵、制度、舆地、数学和自然研究的例子。205页引用阎若璩的《四书释地》是一个例外。余英时对《经考》中《变乱大学》一条的讨论，岑溢成提出了有力的反驳，参见氏著《诗补传与戴震解经方法》，20-32页。台北：文津出版社，1992年。

⑨⑨可参考上面注⑧⑨提到著述。

⑩⓪余英时讨论戴震义理的偏爱与当时考证的压力，《论戴震与章学诚》，108-121页。